

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

PAULA VASQUEZ LEZAMA *

**MALADES, DISPARUS ET SUPPLICIÉS :
L'IN-CORPORATION DE LA VIOLENCE SOCIALE ET POLITIQUE
AU VENEZUELA**

En novembre 2006, alors que je terminais mon travail de thèse sur la gestion de la population sinistrée par les coulées de boue qui dévastèrent la côte vénézuélienne en décembre 1999, je fus fortement interpellée par une crucifixion. Un homme et une femme s'étaient en effet cloués les mains au tronc d'un arbre situé aux portes du siège du ministère du Logement et de l'Habitat, à Caracas. Le couple crucifié resta ainsi des heures durant avant l'arrivée des secours. Peu de temps auparavant, dix personnes s'étaient simultanément tailladés les bras, proclamant ainsi une *huelga de sangre* (grève du sang) après deux semaines de grève de la faim. Ces personnes faisaient partie d'une communauté de sinistrés de la catastrophe de décembre 1999 qui assiégeaient l'institution gouvernementale. Ils manifestaient ainsi leur désarroi de voir leurs demandes de logement toujours insatisfaites.

Cet acte représente le dernier cri de la trajectoire des victimes de la catastrophe vénézuélienne de 1999 qui n'avaient pas été relogées dans les conditions promises par le gouvernement vénézuélien. Le parcours de ces victimes, en particulier des femmes, fait émerger les ambivalences du processus de constitution et de perte de la condition de victime et sa relation avec la carrière morale de sinistrée¹. Ainsi, la crucifixion de 2006 montre comment, en dernier ressort les oubliés d'une gestion compassionnelle et militaire d'une catastrophe naturelle de 1999, mettaient en jeu leur corps – et leur vie – pour émouvoir, à nouveau, les décideurs politiques. Il s'agit d'analyser ici ces modes d'incorporation particuliers, c'est-à-dire des moments où le corps prend une signification sociale et politique dans le contexte d'une action ponctuelle protestataire ou revendicative². Mon objectif est de lier le paradoxe sous-jacent à une réduction de la citoyenneté à sa dimension biologique et physique, avec un contexte où dominant

* Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron (CESPRA UMR 8036).

¹ Paula Vasquez Lezama, « De la tragédie collective à l'individuation du malheur. Normalisation de la violence et mise en cause morale des femmes sinistrées au Venezuela », *Anthropologie et sociétés*, 33, 2009, n° 3, p. 192-210.

² Pour une approche anthropologique du phénomène, voir les articles de Karin Andriolo. « The Twice-Killed: Imagining Protest Suicide », *American Anthropologist*, 108, 2006, p. 100-113 et de Chris Garcés, « The cross politics of Ecuador's penal state », *Cultural Anthropology* 25, 2010, p. 459-496.

simultanément l'espoir d'un ordre social plus juste, l'exclusion et la violence politique. Ce contexte est celui de la révolution bolivarienne vénézuélienne.

Cette révolution, en place depuis 1998, a transformé les formes d'adhésion politique, bouleversa le mode d'articulation entre acteurs sociaux et rompu le consensus politique établi en 1961 par le pacte entre les partis politiques, dit Pacto de Punto Fijo, qui assurait alors le fonctionnement d'un système politique marqué à partir des années quatre-vingt par une défaillance institutionnelle plongeant ses racines dans un manque historique de représentativité des citoyens au sein des institutions démocratiques. Or ce pacte excluait les Forces Armées de la vie politique pendant une trentaine d'années. Mais depuis 1998, le contrat social bolivarien se fonde sur une unité « civico-militaire », c'est-à-dire, sur une alliance entre le « peuple organisé » et les Forces armées pour assurer la « souveraineté populaire »³ et nationale. Les principes du bolivarianisme professé par le président Hugo Chavez font reposer l'harmonie de l'unité nationale sur son identification au « peuple » et justifient, dans cette perspective, la nécessité de faire de l'Armée une institution de salut social⁴.

L'incorporation est une expérience sociale. La ligne d'investigation proposée par Marcel Mauss⁵ concernant la signification sociale du corps humain dans le quotidien, livrée dans son essai magistral sur « les techniques du corps » au début des années trente, sur le corps comme le *locus* de la magie, du symbolique et de la tradition part de l'utilisation et des modes d'action hétérogènes du corps dans des sociétés différentes. Pierre Bourdieu⁶ rejoint aussi ce concept d'incorporation en proposant sa notion de « corps socialisé », ou d'« habitus », ces « manières durables d'être ou de faire qui s'incarnent dans des corps ». Bourdieu aborde l'incorporation par la pratique et considère l'habitus comme le produit de toute l'expérience biographique du sujet. Nancy Scheper-Hugues et Margaret Lock⁷ signalent trois conceptions fondamentales du corps : le « corps individuel » comme lieu de l'expérience vécue ; le « corps social », qui concerne ses usages symboliques et les représentations sociales de la nature, de la société et de la culture qui en découlent ; et finalement le « corps politique », qui relève de la régulation et du contrôle du corps. Partant de l'idée que, tant la quête du corps disparu d'une victime d'une exaction comme les souffrances infligées à son propre corps constituent des boîtes de résonance autant que des espaces de mise en

³ Luis Gómez Calcaño et Nelly Arenas N., « Los círculos bolivarianos: El mito de la unidad del pueblo », *América latina hoy*, 2005, p. 167-93.

⁴ Paula Vasquez Lezama, « Les politiques de la dignité. La morale de l'assistance aux victimes de la catastrophe *La Tragedia* (1999) au Venezuela », dans Bruno Lautier, Natacha Borgeaud-Garciandía, Annia Tizziani et Ricardo Peñafiel, éd., *Penser le politique : La recreation des espaces et des formes du politique en Amérique latine*, Paris, Karthala, 2009, p. 85-101.

⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 (1^e édition 1950), p. 365-386.

⁶ Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

⁷ Nancy Scheper-Hugues et Margaret Lock, « The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, n° 1, 1987, p. 6-41.

scène de la polarisation et de l'émotivité de l'espace politique, cet article vise à analyser les différentes manières d'incorporer – en termes de corporéité physique – les tensions de la vie politique nationale à partir du sens conféré à la douleur, à la souffrance et aux émotions. Comment le corps devient-il le lieu objectif et subjectif de l'expérience politique et sociale au Venezuela ? Ce travail est structuré en trois parties qui traitent trois types de situations spécifiques où le corps – disparu, malade ou souffrant – devient le socle de la relation entre les individus et les institutions gouvernementales vénézuéliennes.

Corps disparus

Au-delà du constat phénoménologique et factuel sur les dures retombées sociales qu'ont les catastrophes et les désordres collectifs extrêmes qu'elles engendrent – les pillages lors du passage du cyclone Katrina à la Nouvelle-Orléans en septembre 2005, par exemple –, il s'avère nécessaire d'inscrire les pillages post-catastrophe et leur répression dans un contexte de violence collective propre à une nation traversée par des crises profondes. Au Venezuela, la question de la disparition des corps des supposés pillards tués par les forces de l'ordre dans la zone sinistrée en décembre 1999 relève, à mon avis, de l'expression de la déshumanisation qui justifie la disparition du corps physique dans un contexte d'anomie et de crise.

La première condition nécessaire à cet anéantissement de la condition citoyenne des supposés pillards tient à l'invisibilité juridique de leurs arrestations. La répression des violents saccages et pillages, qui survinrent suite aux coulées de boue, eut lieu juste après celles-ci, entre décembre 1999 et janvier 2000, au moment même de l'évacuation des victimes et des sinistrés. L'Assemblée nationale constituante émit un décret d'« état d'alarme » le 17 décembre 1999, tout en donnant au Président toutes les prérogatives qu'il jugera utiles pour faire face à la gravité de la situation. Mais les garanties constitutionnelles ne furent jamais suspendues. En effet, la suspension des garanties tenait une mesure de droit relevant de l'exécutif, de la sphère du pouvoir civil – Assemblée constituante et Président – tandis que le couvre-feu en œuvre fut une disposition décidée et gérée par le haut commandement des Forces armées. Autrement dit, l'état d'exception, jamais prononcé officiellement existait de fait. Cette ambiguïté dans la gestion de l'urgence avec l'octroi de pouvoirs spéciaux à l'exécutif marqua les dispositions destinées au maintien de l'ordre et à la répression des pillages.

Le 17 décembre 1999, le gouvernement établit un « couvre-feu » à partir de 19 h. Les effectifs de toutes les forces de l'ordre avaient ainsi pour ordre d'ouvrir le feu sur « toute ombre dans la nuit » pour arrêter toutes les « personnes sans scrupules qui pillaient et volaient ». L'expérience de la dérogation pratique et factuelle du droit lors de la catastrophe est reconstituée dans ce travail à partir d'une analyse centrée autour des controverses que les postures des associations de défense des droits de l'homme suscitent. Le matériau analysé est issu d'une recherche consacrée aux violences (pillages,

saccages et exactions des forces de l'ordre) suscitées lors de la catastrophe de décembre 1999. Je me suis donc rendue à COFAVIC⁸ pour étudier les retombées sociales et politiques de la catastrophe, en particulier pour observer l'accompagnement des familles des supposés pillards disparus par les forces de l'ordre (armée de terre et la police politique DISIP). L'examen des instructions des dossiers judiciaires des familles des victimes des exactions lors de la répression des pillages m'a permis d'identifier les sources d'une politique de déresponsabilisation des corps de sécurité de l'État qu'alimente une logique de l'impunité.

Les rapports de COFAVIC montrent que les agents de la *Policia militar* (Police militaire) et de l'Armée de terre allaient chercher chez eux les suspects de pillage pour les arrêter, et que ces derniers ont ensuite disparu. Ces cas relèvent de ce qu'on appelle dans le langage des droits de l'homme des « disparitions forcées »⁹. Des patrouilles nocturnes effectuèrent des arrestations massives et environ soixante individus arrêtés ne réapparurent jamais. Mais le recours à *l'habeas corpus* n'est effectif que lorsqu'il y a une privation illégitime de liberté. Or ni les rapports ni les fichiers des forces de l'ordre ne mentionnent des centres de détention où furent emprisonnées les victimes avant de disparaître.

Les représentants des associations de défense des droits de l'homme vénézuéliens inscrivent ces disparitions forcées dans la « banalité » des pratiques des forces de l'ordre dans les quartiers populaires. Pour une activiste interviewée en 2002, le contexte de chaos social produit par la catastrophe n'a été qu'une opportunité pour se débarrasser des présumés délinquants, voire pour régler des comptes entre des délinquants et la police.

« À Vargas, la situation d'anomie a amené quelques communautés à demander de la sécurité par le biais de ce qu'on appelle « nettoyage social ». Ainsi, bon nombre des personnes qui ont été arrêtées bien vivantes à Vargas sont disparues. C'est le cas de deux jeunes dont nous suivons les cas ici, Rivas et Blanco ; je pense que ces cas spécifiques sont bien liés à ces groupes de « nettoyage social » qui tuent et puis font disparaître les dépouilles. COFAVIC fait le lien entre ces disparitions et les « pratiques » que nous avons repérées à Falcon ou à Anzoátegui. On a profité du chaos total dans lequel se trouvait Vargas, situation extrême accompagnée des pillages, et profité de l'occasion pour les éliminer car ces personnes étaient des « jetables », des paumés, et des usagers de drogues, et même on a essayé de faire croire

⁸ Comité des familles des victimes du *Caracazo* de 1989. Cette association s'est constituée en 1989 aux portes de la morgue de Caracas lors des émeutes massives qui ont secoué la société vénézuélienne en février 1989. Elle regroupe des avocats militants et des membres des familles des victimes d'abus des forces de l'ordre. <http://www.COFAVIC.org/index.php>

⁹ Je reprends ici la formule « disparition forcée » employée par les organisations des droits de l'homme, comme Amnesty International : « les disparitions forcées sont le paradigme de toutes les autres situations de violations des droits humains (...) Les abus qui accompagnent le plus généralement ces disparitions (conditions d'arrestation, violences et tortures, morts tragiques...) ne font qu'ajouter à l'horreur de cette offense et agression à l'intégrité de la personne » ; André Jacques, « Mort physique et mort symbolique » dans Amnesty International éd., *Les disparitions*, Paris, Babel, 1994, p. 88-97.

qu'ils avaient des casiers judiciaires. Et nous avons même des témoins qui nous ont signalé l'existence de listes fournies par des gens du quartier pour nettoyer la zone des *malandros*. » (Entretien avec Liliana Ortega, COFAVIC, siège de l'association, Caracas, août 2002).

Ces événements catastrophiques servent à légitimer *ad hoc* les arrestations des supposés délinquants à leur domicile et leurs exécutions sommaires. L'hypothèse mobilisée ici est que la notion du principe classique de l'*habeas corpus* acquiert dans ce contexte – et dans d'autres cas de disparitions forcées en Amérique latine – un sens particulier à partir de son utilisation dans des discours et dans des pratiques. Les familles des victimes qui ont recours à l'*habeas corpus* dans les cours locales n'ont pas l'intention de retrouver leurs proches en vie. La situation vénézuélienne est ainsi radicalement différente à celle des pays du Sud du continent, où, lors d'une disparition forcée, l'espoir subjectif de l'apparition en vie de l'être cher ne disparaissait pas.

Les familles interviewées qui fréquentent COFAVIC espèrent plutôt obtenir justice grâce à des actions juridiques qui certes n'aboutiront probablement jamais à des procès, mais qui pour elles revendiquent au moins la restitution de la dignité de la personne disparue¹⁰. Pour ces familles, la présentation des dossiers à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme constitue une reconnaissance de l'humanité de ceux qui, pour l'État et la société dominante, n'étaient que des « malfaiteurs à abattre ». La notion classique d'*habeas corpus* acquiert dans ce contexte un sens spécifique. Datant de 1679 et signifiant littéralement « tu devras avoir un corps à montrer », ce principe fondateur de la modernité politique affirme les droits des individus face à l'arbitraire du pouvoir¹¹.

Giorgio Agamben rappelle que l'État-nation et les droits de l'homme sont rattachés car « les déclarations des droits de l'homme représentent la figure originelle de l'inscription de la vie naturelle dans l'ordre juridico-politique de l'État-nation »¹². En partant de la distinction entre deux catégories, la *zoe* – la vie nue – et la *bios* – la vie en société –, il explique le régime de l'exception à partir de la figure de l'*Homo Sacer* de la cité grecque antique, qui condense la relation problématique entre le pouvoir souverain et la vie nue. Ainsi, le paradoxe de ce dispositif, soulevé par Giorgio Agamben¹³, relève du fait que la « vie nue » apparaisse comme ultime instance pour réclamer la citoyenneté. Le philosophe s'interroge sur la nature du corps qui doit se produire devant le tribunal : s'agit-il d'un sujet légalement constitué ou d'un corps dépourvu de toutes ses marques sociales et politiques ? Avec l'*habeas corpus*, le nouveau sujet politique n'est plus ni

¹⁰ Vanessa Gómez, COFAVIC rechazó posición del Gobierno por desapariciones en Vargas, *El Nacional*, 23/07/2005, Política.

¹¹ Danièle Lochak, *Les droits de l'homme*. Paris, La découverte, 2002 ; Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris, Gallimard, 2000, p. 40-47.

¹² Giorgio Agamben. *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil, 1997, p. 138.

¹³ *Ibid.*, p. 134.

bios (l'homme libre de ses prérogatives et ses statuts), ni simplement *homo*, mais que *corpus* et *zoe* (l'homme réduit à sa condition biologique). La démocratie est en effet fondamentalement née, soutient Agamben, de cette revendication et exposition du « corps » sous-jacente au principe « tu devras avoir un corps à montrer ». L'*habeas corpus* implique donc que le détenu soit maintenu dans de bonnes conditions ou du moins en vie car si l'accusation ne tient pas, celui-ci doit être relâché dans le même état qu'il était au moment de son arrestation. En suivant Agamben, ce corps n'est que « vie nue » car les libertés individuelles ont été absolument supprimées. Le recours à l'*habeas corpus* est donc devenu en ce sens une technique de dénonciation des exactions des forces de l'ordre et des « disparitions forcées ». Lors de l'implantation de l'état d'exception, du vide juridique, de l'abandon du droit du citoyen, seul reste le « corps biologique » pour faire appel à l'État de droit. La lutte pour récupérer le corps physique du disparu traduit donc, dans l'espace public, une lutte pour la citoyenneté.

Ainsi, dans le cas vénézuélien, les émeutes, les pillages, l'état d'exception et les exactions marquent tout particulièrement l'histoire vénézuélienne et sont sujet de multiples représentations, interprétations voire instrumentalisation¹⁴.

C'est dans ces contextes exceptionnels que la question du corps du disparu se cristallise. Dans le cas des familles des victimes regroupées dans COFAVIC, la pugnacité avec les institutions étatiques est marquée par la douleur générée par la manipulation perçue comme indue et injuste des dépouilles non identifiées. En septembre 2009, COFAVIC conteste la décision du ministère public vénézuélien relative à l'exhumation de soixante-cinq corps de disparus du *Caracazo* pour les identifier au sein même de l'institution militaire, dans une morgue installée à Fuerte Tiuna. En effet, lors de ces émeutes de février 1989, le pillage dans toutes les grandes villes du pays, la suspension des garanties constitutionnelles et la mise en place d'un couvre-feu ont laissé environ un millier de morts. Les soldats de l'armée de terre et des effectifs de la police militaire ont commis un grand nombre d'exactions et aujourd'hui encore l'identification des dépouilles fait débat.

Ces corps non identifiés étaient enterrés dans des fosses communes clandestines d'une zone du Cimetière général du Sud à Caracas, connue sous le nom de La Peste, puis transformées en niches en 1990. Des experts mandatés par le ministère public ont donc débuté l'identification sans prévenir les associations, en installant une morgue improvisée dans un hangar du fort militaire, démarche qui a soulevé des doutes quant à la neutralité de l'expertise. La rumeur s'est propagée parmi les familles lorsque les experts sont venus dans les niches du cimetière pour faire transférer les dépouilles. L'association a filmé et photographié des scènes de douleur et de

¹⁴ Paula Vasquez Lezama, « Le Caracazo (1989) vingt ans après. De l'économie morale à l'instrumentalisation politique de l'émeute au Venezuela », *Revue internationale de politique comparée. Dossier : Mobilisations en Amérique latine* 18, 2, 2010, p. 127-142.

rage des proches face à une démarche qu'ils jugeaient arbitraire et qui leur faisait perdre l'espoir d'identifier leurs êtres chers. Le corps, dans ce cas spécifique, la dépouille sans identification, n'a pas une dimension uniquement résiduelle. Elle a bien évidemment un sens subjectif car le nom de la personne disparue apparaît souvent dans ces scènes. Mais elle a aussi un sens politique, en tant que manière de se mettre en relation, de manière conflictuelle, bien évidemment, avec l'État. C'est donc le paradoxe de la situation, l'intervention des institutions sème le doute au lieu de rassurer car leurs actions ne sont pas perçues comme justes ni impartiales.

Corps malades

La mobilisation du corps malade – de l'individu – comme moyen d'obtenir une visibilité institutionnelle et sociale était, comme je vais ici l'expliquer ici, présente chez les sinistrés de la *Tragedia*, cette catastrophe de décembre 1999 dont les coulées de boue balayèrent les quartiers populaires des villes de Caracas et de La Guaira et laissèrent derrière elles des centaines de morts et des centaines de milliers de déplacés.

Au moment même de la catastrophe, le dépassement des autorités civiles a justifié leur éviction du contrôle de la gestion de la crise et à la justification de l'intervention des Forces armées. Le consensus qui s'établit alors sur la nécessité de militariser – pour secourir et sécuriser – les sinistrés socialement défavorisés de la *Tragedia*, dans le cadre d'une mobilisation sociale et politique de la compassion envers les victimes, a dévoilé des enjeux politiques dépassant l'événement et l'inscrivant dans l'histoire du pays. La refondation nationale et l'instauration d'un nouveau régime politique avec l'arrivée du président Hugo Chavez au pouvoir marqua en effet profondément la gestion de la population sinistrée, ne serait-ce que par la coïncidence entre les coulées de boue et le référendum visant à valider la Constitution de 1999. Ce texte constitutionnel véhicule la révolution de Chavez, projet de société qui propose une démocratie « participative », la réhabilitation du « peuple souverain » et la redistribution du revenu pétrolier dans les secteurs moins favorisés de la société.

Le président Chavez a fait de la catastrophe un élément symbolique appelant à la création d'un nouvel ordre social, corrélé à l'approbation de la Constitution de 1999¹⁵. La « dignification des sinistrés » est l'appellation locale des programmes d'aide et de prise en charge par les institutions publiques, lancés par le président Chavez lors de son émission télévisée hebdomadaire *Aló Presidente* en janvier 2000. Une fois l'urgence passée, l'intervention humanitaire est ensuite transformée en prise en charge, à long terme, des sinistrés, dans des refuges installés dans les casernes et dans des sites gérés par les effectifs de l'armée de terre, placés sous la responsabilité

¹⁵ L'étude de l'intervention humanitaire que le gouvernement d'Hugo Chavez a déployée suite à la catastrophe de décembre 1999 a été traitée dans l'ouvrage : Paula Vásquez Lezama, *Poder y catástrofe. Venezuela bajo la Tragedia de 1999*, Caracas, Taurus, Santillana, 2010.

d'institutions commandées par des officiers. Cette politique de prise en charge reçut le nom de *Plan de dignificación de la familia venezolana*. L'analyse du discours officiel montre notamment comment le passage de « victimes ignorées » (par l'ordre politique dominant dans le passé) à « victimes prises en charge » (par le gouvernement bolivarien) construit le binôme *damnificados-dignificados* et est une initiative du gouvernement destinée à la population affectée « la plus pauvre ». La « dignification » est ainsi devenue une icône du système de représentations bolivarien, fondé sur une dramatisation extrême de la société.

Le gouvernement vénézuélien, au travers du Fondo Unico Social (FUS)¹⁶ et des Forces Armées, mit en place des refuges d'accueil temporaire afin de répondre aux besoins de la population sinistrée et d'organiser la relocalisation et le relogement des groupes affectés à l'intérieur du pays. En janvier 2000, le gouvernement de Caracas avança la thèse du « déséquilibre territorial du pays » et souhaita dépeupler l'axe métropolitain côtier en faisant migrer la population sinistrée vers le sud du pays où l'occupation du territoire pouvait être « durable ». Mais un grand nombre de familles relogées en province revinrent rapidement en ville.

Des refuges temporaires, en l'occurrence des espaces d'accueil précaire situés dans les *barrios* de Caracas, furent mis en place pour accueillir ces familles de retour en ville quand un de leurs membres souffrait d'une affection chronique nécessitant des soins dans l'un des hôpitaux publics de la capitale. L'accès à cet hébergement temporaire était donc conditionné à la présentation d'un certificat de maladie. Le *caso de salud* (cas de santé) est la catégorie utilisée par les fonctionnaires du FUS pour désigner les sinistrés pouvant recevoir un traitement spécial une fois une maladie chronique justifiée. La reconstitution du parcours du sinistré assisté que j'ai pu réaliser à partir des entretiens effectués en 2002 et 2003 avec les personnes qui attendaient leur tour pour exposer leur situation aux fonctionnaires du FUS, montre que la plupart déposaient des demandes de classement en « cas de santé » pour ensuite solliciter une relocalisation dans un autre site. Ce traitement spécial était donc très convoité car il ouvrait la voie pour obtenir une place dans un refuge de Caracas, et donc, pour revenir en ville avec un minimum de prise en charge (un toit et une distribution de nourriture). Les scènes observées dans les bureaux du FUS et dans les refuges indiquent que le mode et le résultat de l'application de la procédure des *casos de salud* était variable ; dans certains cas, la famille réussissait à obtenir la précieuse « relocalisation », pour d'autres, la pathologie invoquée n'était pas prise en considération.

Ainsi, dans l'univers des familles bénéficiaires du Plan de *dignificación de la familia venezolana* et qui avaient obtenu un logement en province, les

¹⁶ En principe un fonds financier, qui rassemblait notamment les fonds destinés aux allocations directes pour les familles défavorisées, le FUS était devenu l'une des institutions coordinatrices des politiques sociales du gouvernement actuel ; depuis sa création en 1999, il a toujours été dirigé par des officiers de l'armée de terre. Le gouvernement le supprima en 2005.

casos de salud constituait une sorte de dérogation à l'obligation d'accepter les logements situés en province, dans des zones éloignées des services publics, comme dans les banlieues des villes Acarigua, Guanare, Anaco, El Tigre, Maracaibo, etc. Si la demande de qualification en tant que *caso de salud* était rejetée, la personne devait retourner à son logement. Si la demande était acceptée, la famille avait le droit de loger dans un refuge de la zone métropolitaine de la ville de Caracas.

Dans le couloir des bureaux du FUS, María attendait son tour pour exposer son cas au lieutenant Wilmer. Pendant notre attente, d'environ trois heures, elle me raconta que dans le cadre du programme de relogement en province, elle avait reçu une nouvelle maison dans la banlieue de la ville d'Anaco, état d'Anzoátegui, à environ 500 km au sud-est de Caracas. Anaco est une ville pétrolière, entourée de gisements et de puits d'exploitation. Il y fait une chaleur écrasante et le développement urbain s'est dessiné en fonction de l'industrie pétrolière. Des longues distances séparent les sites industriels des zones résidentielles et des zones commerciales. Avant la catastrophe, María habitait le *barrio* de La Pichona, à Catia La Mar, dans l'état de Vargas. Elle y était née. La catastrophe avait emporté ses fils et elle devait élever seule ses trois petites-filles orphelines de moins de dix ans. À Catia La Mar, María avait toujours travaillé pour élever ses enfants en faisant du repassage et du ménage dans les beaux quartiers. Elle souffrait d'une cardiopathie congénitale, était hypertendue, et voulait voir le lieutenant Wilmer pour lui demander un changement de domicile pour raisons de santé, c'est-à-dire qu'elle souhaitait être requalifiée comme *caso de salud* :

La maison [qu'on m'a attribuée à Anaco] est dans un endroit trop isolé, loin des centres de soins (...) et je ne peux pas aller me soigner en laissant les filles toutes seules. Avant, je me soignais à l'hôpital du Seguro Social, à La Guaira. Maintenant, je n'ai plus d'endroit où aller. (Entretien avec María. File d'attente du bureau du FUS, Parque Central, Caracas, jeudi 29 novembre 2001).

Entre ses sanglots, María me dit qu'elle avait « roulé toute la nuit » pour venir au FUS dans l'espoir d'être reçue par le lieutenant Wilmer (le voyage en bus entre Anaco et Caracas dure en effet plus de 8 heures). Elle faisait ce voyage pour la troisième fois. Lors des deux précédentes visites, elle n'avait pas obtenu de réponse à sa demande et personne n'avait même consulté son dossier médical. Elle me le montra : elle tenait dans ses mains une liasse de papiers sales et usés, des examens médicaux, des analyses de sang et des radiographies, ainsi qu'une lettre d'un cardiologue qui recommandait que la pathologie, assez grave, soit suivie de près. Le lieutenant me reçut avant María et, à la fin de notre entretien, je lui dis délicatement que j'espérais qu'on laisserait finalement entrer María qui était là avant moi. Mais il était plus de midi et il ne recevait que le matin ; l'ouverture au public était close et María fut invitée à quitter la salle d'attente.

Une queue d'une centaine de personnes par jour restait sans réponse quant à leur demande de relogement en ville. Les autorités du FUS n'avaient pas mesuré l'ampleur du phénomène et avaient pensé que seule une minorité

de ces familles demanderait le traitement spécifique en « cas de santé » pour se rapprocher des centres urbains dotés d'hôpitaux. Ce dispositif n'a d'ailleurs jamais été formalisé par écrit ni présenté officiellement. Tacitement, la posture institutionnelle était de considérer que les *damnificados* qui, engageant cette démarche, n'étaient plus des sinistrés puisqu'ils avaient déjà bénéficié d'une prise en charge. De plus, de telles pathologies entraînaient une dérogation à l'obligation d'accepter les logements situés dans les sites les plus éloignés et, par conséquent, moins convoités. Le cas de María montre toutefois comment une bénéficiaire du programme de relogement sollicite un traitement spécial via la reconnaissance d'un corps souffrant et met donc en place une stratégie valorisant sa pathologie cardiaque pour obtenir une chambre dans un *refugio* à Caracas d'une nouvelle maison plus proche d'un établissement de santé adéquat. En vain, d'ailleurs, puisque sa requête ne fut ni sera validée ni même prise en considération par le FUS, qui considérait avoir déjà répondu à sa demande de logement. La logique d'action de l'institution s'est heurtée à la réalité sociale et aux propres limites du dispositif.

Cette démarche de reconnaissance institutionnelle de la maladie met en relief les tensions qui se jouent dans le rapport entre le corps physique et le corps social, et la façon dont celui-ci se traduit dans les modes de présentation de soi devant les institutions. Les marges d'action, les tactiques et les capacités de négociation avec les responsables des institutions dont disposent les sinistrés en situation de confinement s'inscrivent dans leur corps physique, voire dans l'administration de la preuve de leur maladie. Le façonnement des discours relatifs aux attentes des personnes classées comme « cas de santé » dévoile ainsi la gamme des relations de pouvoir qui se tissent autour de celles-ci. Le statut de sinistré – le *damnificado*, victime de la catastrophe naturelle et pris en charge en tant que tel dans les centres d'accueil mis en place par le gouvernement – y est notamment confronté au « cas de santé », malade chronique, victime « spéciale », qui réclame un traitement particulier dans la prise en charge globale de la politique de « dignification ».

En jouant de la tension entre la solidarité et la pitié, en utilisant des tactiques d'émotion, leur stratégie de reconquête d'une visibilité institutionnelle opère une reformulation du sens de la calamité, du malheur et du sinistre. Les récits des sinistrés qualifiés en tant que « cas de santé » ne relèvent pas de l'instrumentalisation de la maladie afin d'obtenir des bénéfices purement matériels mais plutôt d'une affirmation de soi devant la politique de « dignification » mise en place par le président Chavez pour prendre en charge les victimes de la catastrophe. C'est une réaffirmation que leur condition de victime est encore « valable », processus qui se fait à partir de la maladie.

Corps protestataires

Nous avons traité du corps malade comme moyen de justifier une dérogation à la relocalisation en lointaine province ; nous avons également abordé le corps du disparu comme seule ressource pour faire reconnaître le

statut de citoyen de la victime par le biais de l'*habeas corpus* ; mais que signifie le fait de s'infliger des souffrances à soi-même, dans une action protestataire ? Cette action constitue-t-elle un acte désespéré ou se donne-t-elle plutôt comme la traduction physique d'une situation de crise sociale et, en particulier dans le cas vénézuélien, d'une privation de parole, de discours ?

Cette dernière partie de l'article est basée sur un travail de recherche en cours sur le corps supplicié au Venezuela. Ces premières analyses des matériaux recueillis visent à offrir des pistes pour rendre intelligible la dimension corporelle d'une pratique politique extrême. L'analyse est basée sur des matériaux ethnographiques recueillis depuis 2002, année qui marque la recrudescence du conflit politique vénézuélien. Il s'agit de souligner quelques mécanismes bureaucratiques et institutionnels de normalisation et d'assujettissement dont l'analyse relève d'une anthropologie de la violence politique, institutionnelle et symbolique.

L'analyse de l'engagement physique lors d'une manifestation publique doit nécessairement tenir compte du poids de l'éventualité, voire de la réalité, des coûts corporels et matériels de l'action politique¹⁷. Lorsqu'ils s'engagent dans une mobilisation, les individus affichent leur corps physique et leur « valeur » sociale – en fonction de leur origine sociale et/ou ethnique. Or, il apparaît que la violence infligée contre soi-même est en effet le plus souvent présente au sein des secteurs de la société qui sont soumis à des conditions d'extrême assujettissement et d'invisibilité sociale, et pour qui le corps est la seule et dernière valeur à mobiliser. Dans le cas vénézuélien, Margarita Lopez Maya¹⁸ signale que c'est à la fin des années 1990 que la presse vénézuélienne commence à mentionner des « grèves du sang » – des coupures faites aux bras avec des rasoirs pour se faire saigner – par des prisonniers d'El Dorado, un établissement pénitentiaire connu pour ses conditions de détention inhumaines, situé dans la forêt amazonienne du sud du pays. Tout au long des années 1990 et 2000, la crise du système pénitentiaire et judiciaire en général s'est en effet aggravée. Depuis 2004, le pourcentage de prisonniers en procès et sans condamnation a ainsi varié de 50 % et à 69 % selon les établissements. Les prisons vénézuéliennes ont été classées les plus violentes du continent avec 498 morts par an en 2008 pour une population pénitentiaire de 21 342¹⁹. Pour les prisonniers de droit commun comme les jeunes déviants placés dans les foyers pour mineurs de

¹⁷ Voir les travaux précurseurs en France de Dominique Memmi, « Entre domination physique et domination symbolique : une économie de la menace » dans *La Gouvernabilité*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 45-62 et « Le corps protestataire aujourd'hui : une économie de la menace et de la présence », *Sociétés contemporaines*, 1998, p. 87-106.

¹⁸ Margarita Lopez Maya, «La protesta popular venezolana entonces y ahora: ¿cambios en la política de la calle?», *Politeia*, 26, 2003, p. 86-99.

¹⁹ Patricia Clarembaux, «A ese infierno no vuelvo». *Un viaje a las entrañas de las cárceles venezolanas*, Caracas, Ediciones Puntocero, 2009.

Caracas étudiés par Patricia Marquez²⁰ soumis à un traitement institutionnel violent, le corps physique représente la seule ressource pour se faire entendre. Dans ces groupes sociaux marginalisés, stigmatisés et socialement invisibles, les automutilations sont des pratiques courantes. Mais c'est à partir de l'année 2002, et plus particulièrement à partir du coup d'État manqué contre le président Chavez le 11 avril 2002, que la polarisation politique est devenue le cadre de manifestations publiques, hors de l'espace clos des institutions de confinement, où le corps physique des protestataires a été engagé.

Le 3 décembre 2006, le président Chavez a été réélu avec 63 % des voix pour six ans. Puis le 31 janvier 2007, l'Assemblée nationale, dont la majorité appartient au parti du gouvernement, a promulgué des décrets-lois visant l'approfondissement du « Socialisme du XXI^e siècle ». Être ou ne pas être partisan du gouvernement est devenu dès lors un enjeu majeur pour les citoyens qui souhaitent se mettre en rapport avec les institutions étatiques. Or, en parallèle à la radicalisation de la révolution bolivarienne, sont également apparus des groupes protestataires qui n'adhéraient pas à l'opposition au gouvernement mais qui, s'ils l'avaient accompagné jusqu'alors, réclament désormais l'accomplissement de promesses ou qui protestent contre des mesures jugées injustes. Un représentant du groupe de sinistrés de *la Tragedia*, qui s'était crucifié en 2006 pour enfin obtenir un logement, répliquait ainsi à une journaliste que le fond du problème tenait dans l'application de critères arbitraires et injustes pour choisir les bénéficiaires des logements ainsi que dans des cas de corruption de certains fonctionnaires qui géraient leurs dossiers. Mais sa menace ultime tenait en ces mots : « je vais faire quelque chose de pire si jamais ils ne m'écoutent pas : pour la première fois, je ne voterai pas Chavez ! »²¹.

Une recension des médias vénézuéliens de 2001 à 2009 révèle une grande variété de supplices corporels auto-infligés en public de la part de divers groupes protestataires : mutilations d'agriculteurs expropriés, lèvres cousues de syndicalistes pétroliers, « grèves du sang » de prisonniers, crucifixions de travailleurs pétroliers²². Les trottoirs, les prisons, les grilles du palais présidentiel et des bâtiments officiels sont souvent la scène de ces interventions.

L'agriculteur Franklin Brito a, par exemple, entamé six grèves de la faim dont une de trois mois aux portes de l'Organisation des États Américains (OEA) entre octobre et décembre 2009. Il y avait installé une tente avec un panneau qui expliquait sa situation ; puis s'était mutilé le petit doigt de la main gauche pour protester contre l'expropriation de sa propriété agricole et de son tracteur. L'affaire remontait à 2002 et les institutions compétentes ne

²⁰ Patricia Marquez, *The Street is My Home. Youth and violence in Caracas*, Stanford University Press, 1999, p. 207-208.

²¹ "Sangre por una vivienda", *El Nacional*, 29 novembre 2006.

²² Ender Marcano, "Petroteros en vilo. Más de quince mil trabajadores de las contratistas de Pdvsa no serán absorbidos por la estatal", *Talcual*, 12 mai 2009.

trattaient toujours pas son cas. Brito expliquait qu'il refusait l'injonction du mandat du maire de ne plus cultiver l'igname et, suite à son refus, le fait d'avoir été exproprié²³.

Le 10 novembre 2005, Brito se mutile la phalange du petit doigt gauche en public. Brito attire l'attention de Chavez qui décide de lui restituer ses terres dans son allocution hebdomadaire *Alo Presidente*. Il désigne Jesse Chacon – ancien militaire et ministre de l'Intérieur à l'époque – pour s'en occuper. Une commission se déplace à l'état de Bolivar ainsi que Brito. Mais sur place, Brito est en désaccord avec la procédure de la commission car les « lettres agraires » délivrées aux envahisseurs de ses terres n'ont jamais été révoquées. Il ne veut pas uniquement que les barbelés soient enlevés, il veut une procédure juridique qui révoque la validité de ces titres provisoires octroyés de manière arbitraire. Il veut par ailleurs être indemnisé pour tous les dommages produits à ses cultures abandonnées depuis des années. La parole, l'action, la gesticulation même du président Chavez n'étaient pas suffisantes pour le gréviste de la faim qui attendait une reconnaissance publique du tort que sa famille et lui avaient subi. Il voulait une reconnaissance légale et officielle du préjudice légal qu'on lui avait fait. Brito a dit dans un témoignage filmé disponible sur Youtube : « on a voulu me rendre mes terres de manière physique mais pas légale. Et moi je ne veux pas cela, je veux qu'on reconnaisse ce qu'on m'a fait, je veux une reconnaissance ».

Le gouvernement vénézuélien qualifiait Brito de « suicidaire » et de « déséquilibré mental ». Le 14 décembre 2010, la *Defensora del Pueblo*, Gabriela Ramírez assura que Brito ne réunissait pas les conditions mentales pour faire valoir ses exigences. Mon propos n'est pas ici d'évaluer l'état de santé mental de Brito. Lors d'un entretien, sa femme m'a montré un rapport d'un psychiatre attestant la bonne santé mentale de Brito. Mais la suite dramatique des événements montrent que Brito est mort parce qu'il perdit le contrôle de son corps. En effet, pendant sa grève de la faim dans la rue, Brito avait un cahier avec lui où il prenait note de la quantité d'eau qu'il prenait, de la quantité d'urine pour ainsi équilibrer en permanence son état d'hydratation. Lors de son confinement forcé dans l'entrepôt de l'Hôpital Militaire, le personnel médical lui enleva le cahier. On l'a ensuite réhydraté en excès. Peu de temps après, il mourut. Brito perdit le contrôle de sa technique politique du corps, pour reprendre les termes de Marcel Mauss dans l'essai cité en haut.

La figure de Brito a été instrumentalisée par l'opposition vénézuélienne plutôt après sa mort. Son entêtement procédural a fait de lui une sorte de paria politique. En effet, il n'est pas un militant et sa figure est difficilement associable à une cause. Sa démarche relève plutôt de la mise en cause d'une manière de faire et d'agir des institutions de l'État vénézuélien en temps de « révolution bolivarienne » où les formes sont souvent très peu respectées et

²³ Carlos Crespo, "El fin de la odisea. Franklin Brito tuvo que recurrir a seis huelgas de hambre y amputarse un meñique para que las autoridades dieran respuesta a sus planteamientos", *Talcual*, 7 décembre 2009, p. 5.

la parole du président Chavez faisait loi. Reste à suivre l'évolution de l'utilisation politique que tant les opposants que les secteurs officiels feront des figures des corps tant de Brito que d'Hugo Chavez, après leurs morts respectives.

Mais l'utilisation du corps physique est aussi présente chez des militants. En 2011, j'ai interviewé un leader du mouvement d'étudiants qui a fait trois grèves de la faim d'un mois et s'est cousu les lèvres pendant cinq jours. Il m'expliquait ses figures tutélaires : Bolivar, John Lennon, Martin Luther King ; en me montrant ses cicatrices, il m'indiquait la signification de sa bouche cousue, un acte corporel pour lui plus radical que la grève de faim : « mon silence appellera les voix des autres ». Elle signifie le silence et non la preuve de la privation de nourriture. Ces mutilations corporelles et ces souffrances infligées à son propre corps constituent des boîtes de résonance autant que des espaces de mise en scène de la polarisation de l'espace politique vénézuélien autour de la figure du président Chavez. L'incorporation de ces protestataires marque une résistance sociale dans un contexte national écartelé entre une rhétorique gouvernementale (la participation du peuple à la construction du socialisme) et la mise en œuvre de mesures autoritaires.

Une telle démarche protestataire accompagne en fait le processus de l'individualisation du malheur²⁴, en lien avec la subjectivation et l'assujettissement des sujets qui bénéficient de l'aide de l'État ou qui espèrent en bénéficier. En analysant l'expérience du sinistre telle qu'elle se répercute, pendant de nombreuses années, sur la trajectoire des victimes, la normalisation de la condition de sinistré – et plus largement de l'individu assujetti – apparaît dans sa dimension incorporée, c'est-à-dire, dans les attitudes, les gestes et les conduites des personnes. Les outils théoriques offerts par la philosophie sociale critique de la reconnaissance et du mépris, notamment celle d'Axel Honneth²⁵, pourront contribuer à comprendre cette transformation du corps biologique en corps politique par des sujets privés de parole, appartenant à des groupes à faibles ressources. Se crucifier constitue une manière de sortir de l'anonymat ; car en se mutilant publiquement, non seulement on souffre et on s'expose, mais on est stigmatisé²⁶, on reste marqué dans son corps. La fin de la légitimité de la condition citoyenne devient dès lors une expérience violente, ancrée dans la vie quotidienne, et les gens se battent pour renverser ce processus d'invisibilisation sociale et politique. La « révolution bolivarienne » s'est constituée comme un proces-

²⁴ Paula Vasquez Lezama, « De la tragédie collective à l'individuation du malheur. Normalisation de la violence et mise en cause morale des femmes sinistrées au Venezuela », *Anthropologie et sociétés*, 33, 2009, p. 192-210.

²⁵ Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008.

²⁶ Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975 (1^{re} édition en anglais 1963).

sus politique ancré dans des formes très ritualisés²⁷. Tant les discours que les pratiques du président Chavez faisaient souvent appel au mysticisme et sa figure même devient une icône qui marque la scène politique. La dimension messianique de la « révolution bolivarienne » s'inscrit dans des schèmes chrétiens laïcisés, la représentation dominante du rôle des militaires étant celle du sacrifice pour la Patrie. Le slogan, tant des Forces armées que du Parti Socialiste Uni Vénézuélien créée par le président Chavez pour consolider la plate-forme politique de la révolution, est d'ailleurs « Patrie, socialisme ou mort ».

Le contexte de polarisation politique qui marque le Venezuela depuis l'arrivée d'Hugo Chavez au pouvoir en 1998 permet d'identifier les figures tutélaires qui confèrent leur légitimité à l'action sacrificielle ou violente. En d'autres mots, il s'avère nécessaire de saisir l'espace normatif mobilisé pour la construction symbolique de ces pratiques. Le culte civique rendu à Simón Bolívar dans la fabrique plus générale du corps héroïque, pierre angulaire de la « fabrique des héros » vénézuélienne, est central. L'utilisation politique du « mythe bolivarien » obéit à une stratégie de renouvellement de l'espoir, en mobilisant avec force le sentiment national. L'historien Tomas Straka²⁸ a récemment analysé comment la connivence de deux bolivarianismes – le culte civique traditionnel à Bolivar d'une part et son invocation par l'extrême gauche d'autre part – permet une série d'interactions surprenantes entre l'histoire et la politique dans ce pays. En effet, depuis sa refondation en république bolivarienne en décembre 1999, la nation est le théâtre d'une recréation des mythes nationaux. Cette conciliation du culte civique traditionnel voué à Bolivar avec l'idée d'une transformation radicale consolide une conscience politique pleine d'images rédemptrices que légitime la révolution bolivarienne depuis 1998 : l'exaltation de la patrie sacrée et la refondation de la république.

Ces opérations symboliques se traduisent dans la pratique politique et dans la vie quotidienne des gens. En effet, la dimension physique et spatiale de la polarisation politique au Venezuela est un trait caractéristique de la radicalisation des actions de ceux qui réclament une reconnaissance par le gouvernement du président Hugo Chavez²⁹, et plus particulièrement, des groupes radicaux qui considèrent mériter une place au sein de la révolution bolivarienne. L'enquête ethnographique menée par Sanchez sur des squatteurs pentecôtistes de Caracas, qui occupent violemment des espaces physiques, montre une coexistence de la mystique évangélique et de l'imaginaire bolivarien. Ainsi, il est possible d'affirmer qu'au Venezuela, l'action politique et

²⁷ Paula Vasquez Lezama, "Rituales de dignificación. Moral y acción humanitaria en la política social de la revolución bolivariana venezolana", *Estudios. Revista de investigaciones literarias de la Universidad Simón Bolívar* 16(31), 2008, p. 129-153.

²⁸ Tomás Straka, *La épica del desencanto. Bolivarianismo, historiografía y política en Venezuela*, Caracas, Alfa, 2009.

²⁹ Rafael Sánchez, "Seized by Spirit: The Mystical Foundation of Squatting among Pentecostals in Caracas (Venezuela) Today", *Public Culture*, 20(2), 2008, p. 267-305.

la pratique religieuse se rejoignent là pour produire une martyrologie contemporaine. Les martyrs fondateurs de la révolution bolivarienne sont les soldats abattus lors du coup d'état manqué conduit par Hugo Chavez le 4 février 1992. Cette métamorphose symbolique de la mort de ces soldats rebelles abattus lors de ces affrontements sanglants a légitimé à long terme la violence insurrectionnelle³⁰.

L'effervescence mystique règne, et plus particulièrement, l'instrumentalisation de la figure de Jésus-Christ, sont devenus un élément structurant du discours politique du président vénézuélien³¹. Dans ce contexte, la compréhension des formes de l'adhésion politique à la continuité de la révolution bolivarienne du président Chavez se doit de prendre en compte une constellation sociopolitique dont les contours sont dessinés par les notions de dette, de sacrifice et de rédemption. Le corps physique devient ainsi lieu de parole pour ceux dont la voix s'écarte des normes imposées par les institutions de l'État.

Ces corps disparus – ou dont la pathologie est mise en avant institutionnellement – et ces atteintes corporelles délibérées comme recours extrême pour continuer à exister socialement lorsqu'on éprouve un profond sentiment d'injustice constituent un même rapport politique à l'incarnation, c'est-à-dire une projection sur le monde en vue d'établir une souveraineté personnelle lorsqu'est ressenti un profond sentiment d'injustice. Mais ces lignes auront posé des repères pour définir ce qui rend possible ce mode particulier – incorporé, singulier et extrême – d'expression de la voix, de la singularité et de la reconnaissance des individus dans le Venezuela contemporain.

³⁰ Paula Vasquez Lezama, « Les “anges rebelles” : la légitimation de la violence insurrectionnelle dans la révolution bolivarienne », *Problèmes d'Amérique latine*, 2011, Hiver 2010-2011(79), p. 119-132.

³¹ Anabel Fernandez Quintana, « Le paysage religieux vénézuélien et la révolution bolivarienne » dans Olivier Compagnon, Julien Rebotier et Sandrine Revet, *Le Venezuela au-delà du mythe. Chávez, la démocratie, le changement social*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2009, p. 133-150.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI

Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA

Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI

Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT

Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO

La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE

Entre émancipation et paranoïa :

la « propriété de soi-même » comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA

Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER

Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS

Le corps au travail de son émancipation.

Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER

Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO

Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÊAS

Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT

La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadeznha VANEGAS

La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER

Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI

Traduire la Chine au XVIII^e siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN

Giulia Simone, *Il Guardasigilli del regime*

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN

Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

